Carla Cordua

EL PROBLEMA FILOSOFICO DE LA HISTORIA*

CONCIERNE A LA HISTORIA una de las preocupaciones apremiantes de un pensamiento actual que no acepte agotarse en la consideración de puros problemas académicos. Se trata de entender una idea básica merced a la cual pensamos la realidad que más inmediatamente nos atañe y que, sin embargo, no es todo lo clara que debería en vista del lugar que le cabe en nuestra vida intelectual. Pues en tal medida las representaciones y los conceptos históricos han pasado a formar parte del mundo mental del hombre contemporáneo, que uno de los tópicos más persistentes de las conversaciones y de los periódicos consiste en que nos nombramos como "el siglo xx". "Increíble que esto ocurra en pleno siglo xx". "Nosotros, hombres del siglo xx", etc. Esta manera de referirnos a nuestra vida, implica que la entendemos, según la representación más corriente, como ordenada en un cierto punto de la serie de los siglos de la civilización cristiana. Y el saberla así ubicada parece autorizarnos para sacar una serie de conclusiones acerca de lo que somos, de lo que hemos de hacer, de lo que nos cabe, legítimamente, esperar. Es pues esta característica intimidad con la manera histórica de pensar la que le confiere su urgencia al problema filosófico de la historia, problema cuyo planteamiento depende de que tengamos, cuando menos, el propósito de iluminar nuestra vida mental. Pero ¿por qué llamar filosófico a este problema?

El historiador, desde luego, no se lo plantea. Dedicado a otras tareas propias de su ciencia se formula uno y mil problemas y preguntas de carácter peculiar, se rebela contra soluciones que no sean tradicionales, pone en duda testimonios que parecieron inconmovibles y termina, tal vez, revolucionando ámbitos completos de la historiografía. En tanto que tal, el historiador se ocupa de objetos, de temas, de períodos, de hechos históricos, pero no se pregunta por la historia misma o, lo que es decir igual cosa, su tarea no es buscar lo que hace históricos a los entes de que se ocupa. Actúa en esto de manera análoga a la de otros hombres de ciencia: es decir, que en cuanto proceden estrictamente como tales todas sus cuestiones y perplejidades se mantienen dentro de ciertos límites que provienen de la particular fisonomía de la ciencia vigente y de la manera como los hombres que la representan conciben su futuro más inmediato. Estas nociones, a partir de las cuales actúa, las ha recibido el

* Conferencia pronunciada el 8 de agosto de 1962, como parte del programa de conferencias del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Concepción.

científico en parte de la tradición y en parte las ha ganado, acaso, a lo largo de su práctica, pero ellas no son propiamente el objeto principal de sus preocupaciones. Lo que se llama la "formación científica" consiste, en buena parte, en aprender a dar por descontado el objeto de una ciencia y las características fundamentales que lo definen. Introducir a alguien en una ciencia es enseñar a entrar en un cierto tipo de trato con los entes peculiares de que la misma se ocupa hasta que ese trato se le vuelva connatural al que recibe tal formación. Comenzará luego su actividad a partir precisamente de lo que antes ha aprendido a aceptar: toda problematización futura presupondrá su intimidad con el ser incuestionado de la ciencia en general y el ser así como es de la disciplina especial de que se trate. Y esto, acaso, no pueda ser de otro modo mientras el científico piense y actúe como científico, ya que la ciencia misma y los problemas que suscita su existencia y su manera de ser no pueden, parece, ser tratados como otro objeto científico más y resuelto como cuestiones científicas. Si la ciencia es capaz de transmutar las cosas familiares del mundo cotidiano en algo tan peculiar y diverso como los objetos científicos no podemos pensar que la ciencia sea uno más entre estos objetos de la vida diaria y, por lo tanto, tratable en términos científico . Y así es: por su índole misma la ciencia no es el objeto de ninguna ciencia. Su actividad objetivadora procede a partir de supuestos que no se vuelven transparentes para ella misma. De ahí que no podamos dirigirle un cierto tipo de preguntas, como ésta acerca de lo que es la historia o la de lo que hace históricos a los hechos históricos.

Se trata, en cambio, de un problema de auténtica filiación filosófica. Mucho antes de que se constituyera la historia como ciencia, en el sentido moderno del vocablo, la filosofía se planteaba ya el problema de la historia. De una manera que resulta característica también para otros problemas filosóficos el pensamiento tomó y retomó la cuestión una y otra vez, fundando una tradición que se conocería con el nombre de la filosofía de la historia. Aunque podríamos extender esta expresión a toda la trayectoria del pensamiento filosófico sobre la historia, conviene reservarla para el período que va de San Agustín a Hegel, ya que posteriormente cambia tanto el planteamiento del problema que bien merece otro nombre.

La filosofía de la historia buscaba formarse una idea del sentido o significado del curso de la vida humana en el pasado, de las leyes que gobernaban este curso y, de ser posible, concebir con ayuda de estas leyes la meta hacia la cual estaba encaminado el porvenir del hombre en

el tiempo. En otras palabras, la filosofía quiere juntar el desparramo y la variedad de los sucesos en el tiempo y descubrir el orden único que permita pensarlos juntos. Sólo así reunidos en un orden inteligible posee sentido para la metafísica la sucesión ingente de los acontecimientos pasados. El sentido o significado de la historia fue pensado en diversas formas a lo largo de la tradición metafísica: ya como un proceso hacia una meta discernible, ya como una permanente decadencia a partir de un estado originario concebido como la edad dorada del hombre; ya como un curso circular eternamente repetido en el que han surgido y surgirán siempre de nuevo las mismas estructuras básicas de la vida. Los sucesos singulares del pasado, una guerra, la vida de un ser humano, la influencia de un pueblo sobre otro, no eran objeto principal de preocupación para la filosofía de la historia. Con el triunfo posterior de la mentalidad científica, que se ocupa sólo de "hechos", ha llegado a ser difícil para nosotros comprender el verdadero espíritu de la filosofía de la historia; nos escandaliza que la metafísica levantara sus edificios pensando sobre todo en términos de unidad, que es lo que buscaba y consideraba esencial, y que sacrificara, por lo tanto, lo singular y lo diverso. Las construcciones de la filosofía de la historia, claman desde hace más de un siglo los positivistas de todos los colores, hacen violencia a los hechos, los ignoran a veces, exaltan desmesurada e injustificadamente a uno de ellos por encima de multitudes de otros, los olvidan o recuerdan según confirman o rebaten la teoría que de ellos se vale. Y tienen razón, aunque de una manera muy particular: para la filosofía de la historia lo que el positivismo llama un hecho es ciertamente un sirviente de la teoría y esto ocurre en razón de que la filosofía de la historia no se ocupa de los hechos del pasado sino del significado uno y esencial del destino humano en la tierra. Los sucesos singulares pueden revelar en menor o mayor grado la verdad de la historia como un todo, pueden ser más o menos esenciales para su inteligencia, pero de ningún modo se trata de ellos sino de la historia como unidad de sentido, lo que es diferente de la historia como conjunto de hechos. Para ilustrar el carácter de la filosofía de la historia consideremos brevemente la manera como el filósofo cristiano entendía la historia, digamos, por ejemplo, al comienzo de la Edad Media. Para San Agustín* la historia es la realización paulatina de lo que llama "la ciudad de Dios", o sea, el proceso de la formación de la sociedad humana tal cual será al cabo del cumplimiento gradual de la voluntad divina con

* Cf. E. Gilson, *Introduction a l'étude de Saint Agustin,* J. Vrin, Paris, 1949, págs. 225-242.

respecto de la humanidad. Cada hombre individual actúa convencido de que anda tras la satisfacción de sus deseos y la consumación de sus proyectos, pero en verdad su conducta es, sin que él lo sepa, un momento dentro de un plan que abarca desde la creación del mundo hasta el fin de todos los tiempos, un plan dirigido por Dios y sólo de El conocido. Esta providencia divina o plan para la vida humana sobre la tierra no sólo reúne todos los momentos del tiempo en una unidad con sentido: reúne también a todos los sucesos particulares y a todos los hombres en una realidad de tipo espiritual, con una suerte en el futuro, un pasado común, una razón de ser que la levanta y distingue por encima de todo lo creado. El plan de Dios convierte al conjunto de los "hechos" en la historia y a la multitud de los hombres y de las generaciones sucesivas de hombres, en la humanidad.

El sentido de la vida humana es, pues, para San Agustín, cumplir con una misión asignada por Dios; de cuanto ocurre hasta que esa misión se complete es necesario separar algunos sucesos que son esenciales por cuanto van dando la pauta a todos los demás y, a la vez, fijando la dirección que lleva al proceso total. Tienen este carácter, por ejemplo, la revelación de la palabra divina, el sacrificio del hijo de Dios, etc. El detalle de la vida de los pueblos, las guerras y la sucesión de los reyes y gobernantes, que han de convertirse en los temas centrales de la ciencia moderna de la historia, son inesenciales para esta filosofía de la historia porque no es la verdad de ellos lo que busca sino la revelación de un significado que ordene e ilumine a los hechos que, por sí mismos, carecen, para la metafísica, de sentido.

Aunque más tardía que la actitud del hombre moderno que funda las ciencias de la naturaleza podemos decir que ya en el siglo XVIII había despertado plenamente lo que los filósofos de hace cien años designaban como "la conciencia histórica" y que es reconocida unánimemente como el fundamento de la ciencia histórica en el sentido vigente del concepto. Ya el nombre es revelador. "Conciencia histórica" para dejar en claro que se descubre un mundo nuevo, el del pasado infinitamente variado y rico. Verdad es que hay un redescubrimiento de la historia, un verla de otro modo que la metafísica y es a partir de allí que la historia en tanto que *res gestae* va a poder ser tratada como el objeto de una ciencia, la historiografía o *historia rerum gestarum*. Porque recién la conciencia histórica entiende al pasado como serie de sucesos entre lo que podemos trazar límites para aislar épocas, naciones, estilos, instituciones. El supuesto de la conciencia histórica que hará posible la histo-

riografía es que estos cortes por medio de los que se aisla cada vez el objeto particular de estudio no afectan al sentido de lo que ha sido separado del proceso total. Pues, bien entendido, esto es lo que es un objeto: algo limitado y que tenemos por delante; algo que puede ser examinado desde varios lados o puntos de vista, probado, comparado. Y, naturalmente, la historia humana como un todo, aquella que le interesaba a la filosofía de la historia no puede ser un objeto ya que para ningún pensador, un ser histórico él mismo, se ofrece como algo completo que puede ser puesto delante de la mirada y examinado, ser abarcado y controlado metódicamente. Por lo tanto, la verdad que acerca de la historia buscaba la consideración metafísica de la misma no era, como la que procurara la ciencia, una verdad acerca de objetos o verdad objetiva.

A partir del momento en que la historiografía se ocupa de la vida humana en el pasado convirtiéndola en el objeto de sus investigaciones ¿no desaparece el problema filosófico de la historia? ¿Qué le resta a la filosofía por resolver una vez que un sector de la realidad, en este caso el conjunto de los hechos pretéritos, ha llegado a convertirse en objeto de una ciencia? Estas preguntas fueron planteadas, efectivamente, de muchas maneras diversas y las respuestas que se les encontraron son características de la situación espiritual por la que pasó la cultura europea en la segunda mitad del siglo XIX. Conviene recordar el carácter de modelo que cupo a las ciencias naturales en relación con las cuestiones que suscitó la creación y el florecimiento de la historia como ciencia. Se decía: mientras el universo no había sido explorado científicamente la filosofía se encargaba de especular acerca de su "naturaleza". Pero poco a poco se desprendieron del cuerpo de la metafísica una serie de disciplinas particulares que fijando los límites de su competencia a un conjunto homogéneo de objetos los sometieron a una investigación sistemática de acuerdo con métodos especiales, instrumentos adecuados, etc. Así se ha llegado en la época moderna a una situación en que toda la realidad física está repartida entre las diversas ciencias exactas. La verdad acerca del mundo físico nos es ofrecida por estas ciencias que, aunque salidas de la metafísica, han llegado a ser independientes de ella, superándola. La especulación, por lo tanto, sólo tiene sentido cuando se refiere a aquellos sectores de la realidad que aún no han sido conquistados por la ciencia. Ahora bien, por mucho tiempo uno de estos sectores agrestes fue el de la vida y la conducta humanas. Pero con el surgimiento y la creciente sistematización de la investigación del pasado

pareció obvio que si se podía objetivar el comportamiento y la existencia de las generaciones pretéritas era allí, en el pasado, en la historia, el lugar preciso en el que se ganaría un acceso científico a la realidad humana. Alentados muchos espíritus en el siglo decimonono por el espejismo de que las ciencias históricas repetirían la hazaña de las de la naturaleza física en los propios términos de las últimas predijeron el día en que la realidad toda habría sido conquistada por la ciencia y la filosofía quedaría convertida en una reliquia histórica. Conmemorada como la madre de todas las ciencias se habría ido retirando de las diversas esferas de competencia de las últimas hasta terminar por ceder el terreno con la constitución de la historia como ciencia de lo humano.

El positivismo, que así fue llamada la teoría de la paulatina agonía de la filosofía en la época moderna, tuvo muchas formas y matice . Aquí nos interesan sólo algunas, las que dicen una relación más directa con el problema de los nexos entre la historia, la historiografía y la especulación filosófica acerca de ambas, la ciencia y su objeto.

Como reacción frente a las formas más toscas y tajantes del positivi - mo aparecen dos maneras aminoradas del mismo que, según podemos apreciar hoy día, estaban destinadas a conservar y plasmar de otro modo el problema filosófico de la historia. La primera de ellas partía del reconocimiento de la historiografía como la ciencia del pasado y rechazaba por lo mismo cualquier ingerencia directa de la filosofía en este campo. Creía, no obstante, que la filosofía tenía que ocuparse indirectamente de la historia. Y esta manera soslayada debía consistir en ocuparse no de la historia sino de la historiografía, o sea, la ciencia que se ocupa de lo histórico. El objeto propio de la filosofía sería el universo de las ciencias y el pensamiento filosófico tendría su forma legítima en la teoría del conocimiento, como saber acerca del saber, como gnoseología. La ciencia histórica tiene que estar ya en posesión del conocimiento de lo que es la historia para poder investigarla detalladamente, dividirla en períodos, concebir métodos que pongan el pretérito en manos del que de ellos se vale. La filosofía como teoría de la historiografía y del saber histórico aparecería sólo una vez que la ciencia está ya plenamente constituida y en posesión de todo lo que hace falta a un sistema legítimo de conocimientos. La filosofía lo piensa como tal en su peculiaridad, averigua lo concerniente a los fundamentos lógico-gnoseológicos que lo garantizan, compara su objeto con el de otras ciencias, sus método con los que se aplican a campos diversos de objetos, etc.

Un poco más ambiciosa que esta concepción de la filosofía como

gnoseología es la otra respuesta que se quiso oponer a los positivistas radicales. Consistió en sostener que en la base de todo tipo peculiar de saber había una actitud, una postura de la conciencia tan claramente diferenciada de otras actitudes y posturas de la misma como los tipos de saber que es posible encontrar en las diversas ciencias. La tarea de la filosofía consistiría en descubrir los modos fundamentales, las categorías, los actos de la subjetividad de que dependería la constitución de la historia como ciencia: es decir, en lenguaje neokantiano, la filosofía se ocuparía de las condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento histórico

¡Tan diversas que parecieron en la segunda mitad del siglo pasado y en los primeros decenios del nuestro estas dos posiciones y tanta polémica que sostuvieron entre sí! Hoy vemos que lo que hay entre ellas de común es muchísimo más sustantivo que lo que las separaba. En ambos casos, cuando se decía que la filosofía se ocupaba no de las cosas sino de las ciencias como cuando se creía que el problema propio de la filosofía eran no las cosas sino las formas condicionantes de la conciencia se estaba de acuerdo, como es bien claro, que la filosofía no se ocupaba de las cosas sino de la conciencia entendida como saber acerca de . . . o como subjetividad que sabe acerca de . . . Se compartía, además, la convicción de que la legitimidad de todo conocimiento dependía de que ostentase los caracteres del saber científico.

Hoy ha cambiado mucho la situación. De la mano de una divisa puesta primero en circulación por el positivismo finisecular se operará la superación del mismo: "a las cosas mismas", se decía entendiendo que no se debe dejar valer otro conocimiento que aquel que puede ser referido a la experiencia sensible. La fenomenología de Edmundo Husserl entendió que su tarea era, precisamente, la de alcanzar las cosas mismas, pero en el entendido de que las cosas no nos son ofrecidas en su mismidad íntegra por la ciencia sino que ésta es ya una cierta interpretación de aquello que, por el contrario, se busca en su realidad incólume y sin merma*. Para la fenomenología, destinada a influir tan decisivamente en la fisonomía del pensamiento contemporáneo, la misión de la filosofía consiste en preguntar por las cosas en un nivel previo a aquel en que ya han sido convertidas en objetos científicos, nivel en el cual la ciencia aparece como una entre varias formas posibles de encuentro entre el hombre y las cosas. La filosofía, que reasumía así su antiguo esfuerzo de pensar lo que es de primera mano, no quería con ello remo-

* Cf. E. Husserl, *Ideen . . .*, I, Husserliana III, M. Nijhoff, Haag. 1950, pág. 119

zar, como se ha dicho, los viejos procedimientos de la metafísica sino salir del círculo de la gnoseología y de la subjetividad de la conciencia cognoscente al que había ido a parar después de Hegel.

Pero, ¿dónde encontramos la cosa misma, en este caso lo histórico como tal? ¿Qué clase de entidad es, en qué experiencia se nos revela? No podemos contestar que la historiografía nos responderá pues la discriminación de los hechos históricos de que depende esta ciencia se opera a partir de una comprensión no examinada, no crítica de lo que hace históricos a tales hechos. La pregunta por la historia en este nivel fundamental, en cambio, tiene el tenor siguiente: ¿Qué queremos significar cuando damos el nombre de histórica a una realidad, a algo exi - tente? Parece, a primera vista, obvio que ha de tratarse de una realidad pasada*. Pero, ¿pasada en qué respecto? Puedo visitar ahora una casa histórica; se encuentra en un cierto lugar en la ciudad, la recorro y examino. Lo histórico no es, pues, pasado en el sentido de lo que ya no es, en el sentido de lo inexistente. De un pacto entre dos naciones, por ejemplo, decimos que es histórico. Cierto; se concertó en el pasado, pero sigue vigente en la actualidad; probablemente valdrá también en el futuro inmediato y, acaso, en el más lejano. Entonces, el pacto histórico que fija los límites entre Chile y Argentina ¿en qué sentido es histórico? La identificación ingenua de lo histórico y lo pasado parece aún más problemática si nos hacemos presente que llamamos histórica a una reunión del presidente de los EE. UU. con el primer ministro ruso que se celebra en nuestros propios días. Se trata, pues, de la más estricta actualidad. ¿Qué quiere decir que la actualidad o algo que ocurre "en" ella pueda ser histórico? Lo que intentamos decir en este último caso es que en esa reunión se están tomando decisiones fundamentales para el futuro. Vemos entonces que lo histórico, en su significación esencial no es ni con mucho sinónimo de lo pasado pues su sentido puede provenir de su conexión con el presente y aun con el futuro.

Por otra parte, podría parecer que resulta por igual legítimo hablar de hombres y de cosas, de procesos y de instituciones históricas. ¿Es verdad que podemos, en el mismo sentido, llamar históricos a todos los entes y a cualesquiera de ellos? La casa que visitamos ¿es histórica en igual acepción que el pacto y éste último lo es en idéntico respecto que los hombres que lo concibieron, los que lo concertaron, etc.?

Analizando la historicidad de las cosas podemos ver que ella no reside ni en que son pasadas, ni en que están viejas o fuera de uso, ni

* Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1953, págs. 378 y ss.

en que nos parecen exóticas o raras. Una cosa es histórica por su conexión con la vida humana, con la comunidad o el individuo que la usó, la inventó, la fabricó o estuvo con ella en alguno de los tipos de relación en que entran los hombres con las cosas. La casa histórica fue plan y realización en un mundo que no es el actual; fue escenario de la vida de otras generaciones. El pacto histórico fue concebido como respuesta a un problema que ya no lo es precisamente porque hubo hombres que lo resolvieron para ellos y para nosotros. No es pues lo mismo la historicidad de las cosas, de las instituciones, de los sucesos que la historicidad de la vida humana. Las cosas llegan a ser históricas por su conexión con el hombre. Son, lo que se puede decir, secundaria o derivadamente históricas. La vida humana, en cambio, lo es en sentido propio: histórica ella misma tiene además la característica de que toda otra historicidad tiene su origen en ella*.

En la búsqueda de la realidad histórica originaria, primordial, el pensamiento contemporáneo ha dado con dos grandes concepciones que, por un lado, conservan al problema de la historia el carácter urgente que no ha perdido desde el siglo XVIII y que le restituyen, por otro, su filiación filosófica. Casi es ilegítimo, sin embargo, hablar de dos concepciones ya que están tan íntimamente trabadas entre sí, que antes parecen el punto de partida y la posterior maduración de una misma idea que dos teorías diferentes. Nos referimos a la concepción diltheyana de la historia como el mundo peculiar del hombre y a la tesis de Heidegger según la cual la historicidad en su sentido radical es una estructura de la existencia humana. Trataremos de describir brevemente en qué consisten la teoría de Dilthey y el desarrollo y ahondamiento que en el pensamiento de Heidegger recibe; con ello nos referimos a lo más importante y a lo nuevo —que van juntos, por una vez— en la filosofía de la historia de nuestro tiempo.

Todo el pensamiento moderno ha estado en busca de una manera adecuada de pensar la diferencia patente entre el ser del hombre y el ser de las cosas. Este propósito común ha creado el consenso de que no pueden, en respecto alguno, ser confundidos. Pero la forma en que la diferencia ha sido pensada varía mucho de un pensador a otro, de una a otra tradición. En la filosofía de Dilthey tenemos uno de los intentos más fecundos, más plenos de futuro entre los que buscaron en el siglo pasado resolver esta cuestión. Dilthey dice que el hombre pertenece

* *Ibid.*, pág. 381

primordialmente a un mundo histórico-social, es decir, a un mundo que es ya producto de la acción humana, que tiene su origen en necesidades, aspiraciones, pensamientos del hombre. Este mundo histórico-social que procede del hombre, que lo recibe al nacer y le permite desarrollarse de acuerdo con una forma, es una realidad temporal, cambiante, diversificadora. De ahí que el hombre que se define por su pertenencia a esta realidad temporal no puede ser tratado como una "naturaleza" fija, como solía hacer la metafísica, ya que es cambiante y diverso a la par con el mundo a que pertenece. Pero Dilthey no se contenta con afirmar que existe esta diferencia entre el hombre histórico y las cosas ahistóricas. Reclama, además, que la diferencia sea respetada en el nivel de la inteligencia, de la lógica que conoce a uno y a las otras. Y en la búsqueda por encontrar el tipo de inteligibilidad adecuado al ser del hombre Dilthey llega a la conclusión de que son las ciencias históricas las que conocen al hombre no como cosa sino en su verdadero ser, que es su historicidad*.

Pero esta historicidad que define al hombre ¿cómo podemos entenderla: como algo que recibe por su pertenencia, digamos a una cultura, a una época, a una raza; como una especie de sello que éstas le imponen, o, al revés, son, más bien, la cultura, la época, etc., las que "ocurren", "suceden" (es decir, se vuelven historia) a partir de la vida humana? Porque si entendemos que el hombre recibe una especie de marca de fábrica porque nace en un cierto "momento" del tiempo histórico entonces toda la empresa de distinguir al hombre de las cosas por la vía de probar su historicidad ha sido una empresa vana. Si la historia consiste en una sucesión de épocas que tienen por sí mismas la virtud de producir hombres timbrados de cierta peculiar manera entonces la historicidad es un atributo de la misma clase que los que predicamos de las cosas. Si, en cambio, entendemos que cultura, época, raza, no son más que maneras de hablar de la vida humana en tanto que se va dando su propio ser a lo largo del tiempo estamos concibiendo la posibilidad de que el suceder de la historia provenga del hombre y no al revés. En este último caso la historicidad no sería un predicado objetivo del hombre sino una dimensión que lo hace incomparable con las cosas.

Pero, acaso nos estemos haciendo imposible ver lo que Dilthey quiere decir por nuestra manera de preguntar. Si decimos ¿es la historia la

* Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, B. G. Teubner, Stuttgart, 1958, VI, 57; VII, 224, 250, 279; VIII, 166; IX, 173.

que hace al hombre o, al revés, el hombre el que hace a la historia?, estamos pensando ambos términos de nuestro problema separadamente como si tuviéramos noticia de un tipo de vida humana ocurriendo fuera de la historia o noticias de la historia de algún mundo en que no hay hombres. Sólo en este supuesto, que proclama a voces su propio absurdo, cabe preguntar por la acción mutua, entre dos términos.

Pero en el pensamiento de Dilthey no tenemos nunca un divorcio de hombre e historia; más bien al contrario, un continuo movimiento circular en que son definidos el uno por el otro y al revés. Subsiste, a pesar de todo, sin embargo, el problema del porqué de la íntima y necesaria copertenencia del hombre y de la historia. Si retenemos, por ejemplo, la imagen vulgar de la historia como proceso temporal que consistiría en una serie de momentos presentes que se van convirtiendo en pasado, proceso homogéneo "en" el que ocurriría la vida histórica no llegaremos a entender nunca las profundas diferencias que van del hombre de una época histórica al de otra. Si el ocurrir de la historia, según esta representación corriente, es fundamentalmente un pasar del tiempo y este tiempo es un elemento homogéneo ¿de dónde viene el cambio, la diversidad, la creatividad de la vida humana histórica? Si queremos resolver el problema diciendo que el cambio lo introduce el hombre ya hemos dejado de pensar con los conceptos de la representación corriente por cuanto para que el hombre pueda transformar el supuesto carácter homogéneo del tiempo en la diversidad de lo que llamamos las épocas, los períodos de la historia, cualitativamente diferenciados y peculiares, es necesario que tenga otra relación con la historia que el mero vivir y morir "en" ella.

En el pensamiento de Heidegger hay un nuevo intento de resolver el problema de la copertenencia de hombre e historia. Desde el nuevo planteamiento la cuestión se presenta como sigue: el hombre es un ser histórico no porque llegue junto con nacer a incorporarse a una especie de elemento ajeno, a la historia, que le conferiría este carácter sino porque es temporal él mismo. No es un ser recogido en sí, sobre sí, sino una distensión, un desarrollarse o desenrollarse*. Como tal actúa y piensa. Actúa movido por motivos, por metas que le obligan a escrutar el futuro y a anticiparlo, trayéndolo continuamente al presente. Y se piensa a sí mismo como pudiendo llegar a ser aquel que descubre allá en el futuro proyectado. Pero, por otra parte, el futuro en función del

* Cf. Heidegger, *obra cit.*, pág. 375

cual actuamos no es una dimensión fantástica, imaginaria, sino el campo limitado de posibilidades de un ser que tiene pasado.

Descubrir una posibilidad de acción implica la necesidad de atraer hacia el presente también el pasado que nos ha hecho lo que ya somos, el pasado que nos ha legado una situación hecha por las decisiones de otros hombres. Y esto es lo que significa afirmar que el hombre es un ser temporal: que ha de llegar a ser lo que puede ser descubriendo esta posibilidad en lo que ya, ineluctablemente, es. La realización de esta unidad que junta lo más distante —el nacimiento y la muerte, el pasado y el futuro— es el ocurrir del tiempo humano que se caracteriza por ser no una suma de elementos ajenos entre sí, llámeselos instantes o hechos, sino una historia.

Este sería, según Heidegger, el sentido primero y principal del particular modo del tiempo que llamamos historia. Derivadamente adquiría este carácter de unidad de tiempo dotada de significado, o sea, de historia, el ocurrir de otras cosas que no son la existencia humana: historia de un pueblo cuando en la conciencia que sus miembros tienen de su situación desempeña un papel no sólo su pasado y el inmediato de sus padres sino la memoria total del pretérito de esa comunidad; historia de una institución cuando los hombres que han ligado sus existencias a ella se entienden a sí mismos como los portadores actuales de una vida que coincide con el significado de esa institución. Pero el pasado sólo adquiriría carácter histórico como pasado de una existencia que busca sus posibilidades más propias de llegar a ser en el futuro.

Heidegger no ha desarrollado sistemáticamente sus planteamientos acerca del sentido primordial de la historia y la historicidad. Sin embargo se ha hecho patente en virtud precisamente de estos planteamientos que el problema de la historia no puede ser tratado como una pura cuestión gnoseológica*. En primer lugar porque entendido en toda u amplitud este problema no surge a propósito de la reflexión filosófica sobre la ciencia histórica sino del pensamiento que se ocupa de la existencia humana. En el nivel de lo que hace posible toda ciencia aparece originariamente la dimensión de la temporalidad. Pero, además, se ha puesto en evidencia que para explicar cómo es posible la ciencia de lo que se desenvuelve, de lo que llega a ser en el tiempo, es necesario que entendamos primero qué quiere decir que cada uno de nosotros tenga la capacidad de desenvolverse, de llegar a ser efectivamente una de sus posibilidades. Para un desarrollo personal auténtico, que no se desmigaje

* Cf. H. Heimsoeth, *Geschichtsphilosophie,* H. Bouvier, Bonn, 1948, págs. 573-4

enajenado y distraído, es preciso, según Heidegger, que nos comprendamos como una historia cuyo sentido total haya de llegar a coincidir con la totalidad de nuestra vida. Una vez que se aclare teóricamente este carácter de la vida humana del que somos a menudo plenamente conscientes en el nivel del saber espontáneo preteorético podremos entender las condiciones de que depende la constitución de la historia como ciencia*. Entonces se aclarará por qué, cuando, para descubrir nuestra vocación más propia, auscultamos el sentido del pasado, hacemos, precisamente, historia.

* Cf. Heidegger, *obra cit.*, pág. 397